

科舉危機與三教突圍：晚明士紳林兆恩的宗教重構與實踐

摘要

本文通過分析晚明士紳林兆恩創立三一教的歷史背景與宗教實踐，揭示其宗教轉向的深層動因。在科舉制度壅塞與士紳階層生存困境的雙重壓力下，林兆恩憑借家族心學熏陶與地方社會實踐，突破傳統科舉路徑依賴，構建了融合儒、釋、道三教合一的宗教體系。本文基於原始文獻考辨，重構三一教從地方士人社團到跨地域民間宗教組織的發展歷程，揭示其「實踐先行—理論後成」的雙重路徑。通過賑濟、抗倭與地方網絡建構，三一教逐步實現制度化擴展，成為士紳階層應對身份危機和權力重組的替代性工具。研究表明，晚明士紳宗教實踐不僅是信仰選擇，更是社會資本與思想資源互動的歷史結果，為理解中國傳統社會韌性提供了新的視角。

關鍵詞：林兆恩、三一教、晚明士紳、宗教實踐

The Crisis of the Imperial Examination System and the Breakthrough of the Three Teachings: The Religious Reconstruction and Practice of Lin Zhaoen, a Gentry in the Late Ming Dynasty

ABSTRACT

This paper reveals the deep-seated motivation for the religious turn by analyzing the historical background and religious practice of Lin Zhaoen (林兆恩), a gentry in the late Ming Dynasty, in founding the Sanyijiao (三一教). Under the dual

pressures of the blockage of the imperial examination system and the survival dilemma of the gentry class, Lin Zhaoen, influenced by his family's study of the School of Mind and through local social practice, broke through the traditional path - dependence on the imperial examination and constructed a religious system that integrates Confucianism, Buddhism, and Taoism (Unity of the Three Teachings). Based on the textual research of original documents, this paper reconstructs the development process of the Sanyijiao from a local scholar - association to a cross - regional religious organization, and reveals its dual path of "practice first, theory later". Through relief work, anti - Japanese activities, and the construction of local networks, the Sanyijiao gradually achieved institutional expansion and became an alternative tool for the gentry class to deal with the identity crisis and power restructuring. The research shows that the religious practice of the gentry in the late Ming Dynasty is not only a matter of faith choice but also a historical result of the interaction between social capital and ideological resources, providing a new perspective for understanding the resilience of traditional Chinese society.

Key words: Lin Zhaoen, Sanyijiao, Gentry in the Late Ming Dynasty, Religious Practice

壹、前言¹

明代中晚期社會的結構性矛盾，尤其是科舉制度的壅塞與士紳階層的生存困境，催生了獨特的文化轉向與宗教實踐。作為這一時代的縮影，福建莆田人林兆恩（1517—1598）從傳統士子到三一教教主的身份嬗變，不僅是個體命運的突圍，更是士紳應對制度危機的獨特實踐。林兆恩所創立的三一教，以「三教合一」為理論核心，通過賑濟、傳教與地方網絡建構，在莆田地區形成廣泛影響，其發展軌跡深刻反映了明代社會的信仰重組與權力再分配。

學界對三一教和林兆恩思想的研究成果頗豐，筆者在此略舉幾例：在哲學和宗教學的層面上，鄭志明強調三一教「建立在生命的終極關懷上」的宗教特質²，唐哲嘉從《道德經釋略》分析林兆恩以「仁」為詮釋核心，如何進一步會通儒道義理³，韓秉芳、何善蒙等人則分別指出三一教的理論框架深受陽明心學之影響⁴；在社會史層面，羅臻輝關注三一教在漳州的傳播與地方官紳互動⁵，林德順則揭示其隨興化移民傳入馬來西亞後的在地化發展⁶。但既有研究多聚焦於三一教的教義思想、當代發展，或林兆恩的個人經歷等，較少將這一宗教現象置於科舉制度壅塞與士紳社會轉型的雙重語境中考察。本文試圖彌補這一空白，通過分析林兆恩的家族背景、科舉挫敗與宗教實踐，揭示三一教創教背後的結構性動因。本文擬通過《林子本行實錄》《林子年譜》《林子行實》《林子三教正宗統論》⁷等原始文獻的考辨⁸，重構三一教從地方性學術團體到跨地域宗教組織的演變路徑，

作者簡介：劉樸淳，中央民族大學哲學與宗教學院，宗教學碩士研究生（強基計劃生）。主要研究方向為中國民間宗教、宗教儀式與禮儀。

1 本文獲 2022 年度國家大學生創新訓練計劃一般項目「民間宗教與基層社會治理的交互作用研究——以福建省仙游縣三一教為例」（項目號 202210052139）、2022 年度中國政法大學宗教與法律研究中心華岩學術基金華研項目「《林子三教正宗統論》三教觀思想研究」資助。

2 鄭志明：〈林兆恩的生命關懷〉，頁 86-106。

3 唐哲嘉：〈林兆恩《道德經釋略》中的儒道會通思想——以「仁」為詮釋中心〉，頁 181-195。

4 韓秉芳：〈從王陽明到林兆恩——兼論一個傳布於閩中的王學傍支別派〉，頁 21-49；何善蒙：〈林兆恩「三教合一」的宗教思想淺析〉，頁 203-216。

5 羅臻輝：〈明末清初三一教在漳州傳播考述〉，頁 233-239。

6 林德順：〈馬來西亞三一教發展初探：以巴生港口珠興祠為案例〉，頁 109-126。

7 《林子本行實錄》由林兆恩嫡傳弟子盧文輝編纂，《林子行實》由再傳弟子張洪都編纂，這兩本年譜宗教色彩較為濃厚。《林子年譜》則是由林兆恩堂弟，萬曆二年進士，後擔任廉州知府、安慶知府的林兆珂所編纂，林兆珂同時也是三一教內「學術派」的代表人物，因此該年譜宗教色彩較弱，更偏向記載史實。

8 需要說明的是，三一教在清初遭遇了兩次毀滅性打擊：清康熙五十五年（1716 年），「詔拆毀三教祠，以教徒朱昆迷惑少婦，事泄，株連合郡三教門徒，悉將龍江先生改妝戴冕旒，作玉皇帝像以扮之。玉皇殿稱祠者，皆斯時改也」，乾隆年間成書的《欽定四庫全書總目》評價林兆恩之《林子全集》四十卷為「皆猖狂無忌之談……況從其教者日盛，奸偽盜詐無所不有，恐他日一

進而探討明代中晚期士紳如何通過宗教實踐重塑自身的社會角色。

正式進入論述前，有必要對「士紳」的範圍作適度界定。在此之前，學界對「士紳」已多有討論，徐茂明指出，士紳主要指主要是指「在野的並享有一定政治和經濟特權的知識群體，它包括科舉功名之士和退居鄉里的官員」⁹。周紹明（Joseph McDermott）則從文化史切入，強調士紳通過藏書、刻書與參與知識流通，積聚並展演文化權威，從而重塑地方社會的知識秩序。他進一步指出，數量龐大的未仕生員因科舉仕途受阻，且僅具「低級功名」，從而轉向以著述、刊刻、經史研究等方式積累文化資本，或書寫碑銘墓志、應酬文字、序文和應景之作以換取報酬。¹⁰卜正民（Timothy Brook）則強調，明清士紳的持續合法性並非僅憑經濟資本或功名，還需將其轉化為布爾迪厄（Pierre Bourdieu）所謂的「象徵性資本」，透過參與宗教捐贈、慈善、地方性事業來積累聲望。¹¹因此，本文所稱「士紳」，主要指那些未必皆入仕、卻能夠憑藉科舉功名或家族聲望、文化資本與宗教/公益參與，在地方維持影響力的知識群體。此一定義既涵蓋林兆恩「屢試不第而仍具地方聲望」的處境，也說明為何三一教能吸引處於制度困境中的士紳，藉宗教實踐重構其公共合法性與社會角色。

貳、士紳身份的裂變：林兆恩的思想嬗變與科舉危機

一、家族世系與心學濡染：傳統士大夫的「內在轉向」

三一教的創教問題，從根本上等同於創教者林兆恩本人的思想經歷問題，而林兆恩的思想流變，又根源於個人的社會生活經歷。林兆恩早年的社會生活身份，是典型的明代地方士人，其童少時期的思想啟蒙與行為培養，無非是家庭與科舉二重因素之造就。

林兆恩出生在莆田「九牧林氏」家族，一個典型的文化官宦世家，其先輩的

方之患，不下黃巾白蓮也」；清乾隆五十三年（1788年），清廷利用編纂《四庫全書》的機會，銷毀一切不利於統治的書籍，《林子全集》也被列入「禁毀」書目（見《欽定四庫全書總目》卷一百十七 子部二十七 雜家類一）。因此，在清以後的官修方志與文獻中，關於三一教與林兆恩創教立說的記載幾乎消失，形成史料斷層。本文因而不得不更多依賴《林子本行實錄》等門人編纂文獻，但同時筆者亦意識到其具有宗教化、神化的敘事傾向，並在可能的情況下與《八閩通志》《興化府志》《莆田縣志》等地方志進行對讀，以盡可能保持客觀中立，減少史實偏差。

9 徐茂明：《江南士紳與江南社會（1368-1911年）》，頁23。

10 周紹明：《書籍的社會史：中華帝國晚期的書籍與士人文化》，頁74-103。

11 卜正民：《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》，頁1-31。

官宦經歷可追溯至唐代，而「本茂枝繁，精英代發」¹²，自唐以降，九牧林氏始終傳承科舉入仕的家庭傳統，有明一代，則中進士者多至百人，中舉者五十餘人。¹³這種崇儒尚仕的家教氛圍使得林兆恩個人思想的最初面向不得不以儒學為本位，並且不自覺地將教育與社會晉升的競爭聯繫起來，繼而著眼於現世功名。不過，林家在林兆恩一系並沒有太多的入朝任職經歷，往往以地方行政官員的身份任職，按《林子本行實錄》所載林氏世系：「出唐九牧端州刺史葦公後……傳至儋州同知公洪（林洪），居莆田城赤柱巷，教主七世主也……令辰溪，有惠政，生梅軒處士完。梅軒生遲庵公耀，以歲貢授清遠司訓。」¹⁴而兆恩祖父林富，也屢任於兩廣。

林家的政治活動範圍多在東南地區，其政治關切自然也脫離不了福建等東南各省的社會政治環境。林氏之世系，近林兆恩一代則稍有不同，其中，林兆恩祖父與父親兩代的個人經歷對林兆恩本人產生過比較大的思想影響。林兆恩的祖父林富，為弘治十五年進士，官至大理寺評事，後因與劉瑾有隙，而經歷官職沉浮，其朝官經歷，可以說使其對明代中期壓抑的政治風氣有著切身的體會。在其深受當時思想與政治環境打擊、心有不甘時，林富結識了同樣因劉瑾入獄的王陽明，並在日後長期與王陽明在兩廣地區共事，二人深厚的政治情誼和共同的人生經歷使得林富本人接受了很多陽明心學的影響¹⁵。兆恩受教於其祖父，自然漸受心學理念之浸染。林富接受的心學理念，對林氏家族傳統的思想體系產生了很大的變革，從前林氏的世界圖景中，士大夫僅僅是傳統官僚系統內的一部分，自林富以後，林家的世界圖景中，內在的主體性替代了外在的權威性，士大夫本身的道德修養和自我覺悟的重要性被抬高了。心學所提倡的致良知，對於「為學—為仕」的固定行為模式也存在一定的突破，承擔社會責任的道德使命不再與仕途命運相直接聯系。¹⁶

12 中國譜牒學研究會，《譜牒學研究：第1輯》，頁213。

13 中國人民政治協商會議福建省莆田市委員會文史資料研究委員會，《莆田市文史資料（第八輯）》，頁166。

14 盧文輝，《林子本行實錄》，頁14。

15 盧文輝，《林子本行實錄》，頁14。

16 陽明心學本身即存在著「三教會通」的思想資源與修養工夫，一方面公開維護儒家正統、批判佛老之「不親民」，另一方面卻在理論層面承認三教可由「盡性至命」而皆為我所用。林兆恩正是在這種開放而又矛盾的心學語境中成長：他承繼「以心為宗」的路徑，但並未把「致良知」直接等同於舊式儒學工夫，而是進一步「神化其心」、以「仁」為合一樞紐，並選擇性吸收道教內丹與佛教悟境，使三教得以在「心—仁」框架下通攝。此一路線，正是其由心學轉入宗教化建構的思想預備。

林兆恩的父親林萬仞，至少從其行為上看，是受到這一新思想因素的影響的，「恩蔭太學，辭不仕，事省吾公至孝，喜周人之急」¹⁷。林兆恩的父親沒有選擇科舉道路，這實際上為林兆恩日後科舉不就的思想轉變提供了空間，「喜周人之急」也應該對林兆恩創教前後「善為義行，為善鄉裏」的行為選擇有所示範。此種示範作用便可見於《實錄》嘉靖八年條，當時十三歲的林兆恩，「每出，嘗袖白金以與貧人」¹⁸，十三歲的林兆恩能如此自發自覺地施善於貧，當與其父之教育示範難脫幹系。乃至其父在嘉靖二十三年時病重，仍鼓勵林兆恩「毀家紓難」，《實錄》載其「遺命教主曰：『尚有千金之券，鹹付其人』」¹⁹，可見其父對地方聲望之重視遠甚其家產，這一方面是由於其接受的觀念給予其重視道德實踐的導向，另一方面也因為林家在當地社會某種程度的領導地位，已經不僅局限於家產、士官之層面，而已及名望、道德之層面了。由此觀之，林兆恩日後不止施善，以至形成一種近乎穩定的賑貧習慣，構成三一教重要的「為善鄉裏」的道德取向，大體上可以追溯至其童年之家教環境。

總之，官宦世家的家庭大環境使林兆恩對官學最初採以認同之態度，這種態度後來卻因科舉不就，轉變成為對官學的曖昧態度和對官方若離若合的思想關係；而其祖父所接受的心學理念和其父親的行為示範，則為林兆恩走出科舉不就的陰影提供了某種便利，並在其創立三一教提供了心學的理論框架以及「為善鄉裏」的道德取向。

二、科舉挫敗與制度性危機：福建士子的集體困境

林兆恩早年經歷所面臨的第二重問題，也是其人生經歷與生命體驗矛盾性之根結，便在於科舉。林兆恩科舉不就，不能僅僅歸結於偶然之因素，而是建立在明代中期開始凸顯的科舉危機這一背景上的。人口膨脹造成的壓力無從促使政治發展出新的空間以容納相應的人口²⁰，沉悶不堪、皇權不勤、朝中爭權的政治環境無法為地方士人的仕途命運提供足夠的關切，各級考試的錄取名額增長停滯，科舉流通機制日益壅塞，以林兆恩為代表的中下層士子之社會出路首當其沖而漸為狹滯。具體到林兆恩所在的福建莆田而言，一是明代福建省應試人數與日俱增，

17 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 14。

18 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 18。

19 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 22。

20 明代王士性提到：「江、浙、閩三處，人稠地狹，總之不足以當中原之一省，故身不有技則口不糊，足不出外則技不售。」。

定額錄取數額越發不足。鄉試應試名額急劇增加，嘉靖二十五年鄉試入試達 3000 餘人，是為弘治時入試人數的兩倍。據統計，明代福建鄉試落第率長期維持在 94%~97% 的高區間²¹。二是明代福建省科舉中舉人群的流動性和不確定性較強，新興科舉家族對傳統科舉優勢的地方士族產生了競爭壓力。三是興化府的科舉競爭氛圍濃厚。莆田地區有著「地瘦栽松柏，家貧子讀書」²²的傳統，激烈的人地矛盾促使年輕人普遍渴望通過科舉改變命運，自宋以來科舉之風便尤盛，至於明中期社會穩定之時，地方經濟的發展為士人讀書提供良好的經濟支持和族學傳統，則莆士更為積極地參與科舉，並取得「八閩較之，則莆於他郡為特盛；且郡屬邑雖三，其所進率多莆士，是又邑敵郡也」²³的成績。從科舉功名地理分布的角度審視，明代興化府莆田縣無論是舉人數（1596 人），還是進士數量（518 人），均高居全省第一，莆田縣的進士數量甚至名列全國第一。²⁴這顯然是林兆恩應試所遇到的直接壓力。

然而，這種日趨嚴重的競爭壓力並不能為所有地方士子所充分認識，特別是以林兆恩為代表的傳統士人家庭出身的士子。一方面，出身望族的士子在各自地方的知識壟斷地位猶然如舊，由此無從產生迫切的競爭欲望，特別是莆田的科舉事業幾乎壟斷了興化府一府之科舉，則莆田之望族子弟更難以自覺競爭之嚴重；另一方面，舊時受挫的士人形成了龐大的落第群體，他們因晉升道路堵塞而不得不另找出路，依靠建立以地方為基礎的私人交往網絡維持自身的社會地位，這種地方性的私人交往網絡也對新一代士子的自我認知則有著蒙蔽的作用。這種認知與現實存在的科舉鴻溝最終使得越來越多的地方中下層士人落入科舉不就後而沒有振作起來，導致對自我存在充滿懷疑、對前途命運充滿迷惘的幻滅情緒與個人悲劇中，這種科舉悲劇在明代往往導致士大夫群體集體的宗教化思想轉向，無論是朝向佛、道還是心學。林兆恩本人便是處於這種「士人生存困境」中的一個代表性人物，其後來的思想轉向也是符合上述士人群體集體思想轉向的大趨勢的。

林兆恩科舉經歷最大的矛盾不在於純粹的科舉現實與科舉意願之間，而在於

21 丁星淵，《明代科舉落第政策及其影響研究》，頁 73-74。

22 道光《重纂福建通志》卷二百七十三雜錄八載：「紹興八年廷對，初以黃公度為狀元，陳俊卿次之，及謁御，高宗問曰：『卿土何奇？』……黃對曰：『子魚紫菜荔枝蠟房』，俊卿對曰：『地瘦栽松柏，家貧子讀書』。高宗曰：『公度不如卿。』遂賜俊卿第一。」陳俊卿，福建莆田人，南宋名相。另可參見乾隆《仙遊縣志》卷五十三摭遺志下之記載（王椿修，葉和侃纂，1975，《仙游縣志》，臺北：成文出版社）。

23 周瑛，黃仲昭，《重刊興化府志》，頁 755。

24 戴顯群，〈明代福建科舉盛況與科名的地理分布特征〉，頁 34-40。

林兆恩及外部對其科舉前途的主觀定位與其實際失敗的科舉現實之間的衝突。如果自《實錄》和《年譜》尋摘，便可發現外部始終對林兆恩抱有很大的期待與希望，首先是林兆恩幼年，二書均載其出生「祥光燭火，異香襲人」²⁵，這實際上既反映了當時人對其出生的期望，也反映其後人的文本敘述受到三一教宗教化因素之影響；對林兆恩思想影響較大的王陽明也在林兆恩四歲時對其加以稱贊，「其後日福量，過於先生遠矣。」²⁶其次是林兆恩從學之時外部對其之評價，其十六歲撰寫《博士家言》，「省吾公複大奇其才」²⁷；十八歲，「歷試俱優。督學潘公潢，閱其試卷，評為『見理之文』」²⁸；二十四歲，「督學……首拔教主，又命作擬古諸書……楚何心隱先生，嘗謂人曰：『林子之文，我朝第一，即王陽明諸輩，皆不能及也』。」²⁹可見，林兆恩所在的本地交往網絡對林兆恩本人的才幹和前途是予以高度評價與期待的。林兆恩本人也有認同這種評價的心理，「嘉靖十九年秋，教主遊九鯉湖，夢真人謂之曰：『麒麟其事業，當代其文章』」³⁰，這難道不是反映其亦自視甚高嗎？

林兆恩個人的實際才能是否能夠匹配時人之評價，恐怕也難作定論。《實錄》曰林兆恩「入小學，每讀書數行，須讀數十遍方能認識」³¹，此處《年譜》不載，可能是《實錄》為渲染林兆恩得開悟而神化的形象而編造的故事。然若此事有實，也至少能體現林兆恩早年並沒有體現太多的天賦。而又觀林兆恩嘉靖二十五年時鄉試無名，旋即放棄科舉道路，《年譜》曰「乃複棄去儒者之學」³²，《實錄》語「遂翻然棄舉子業」³³，不禁有這樣的疑問：林兆恩若非對自身從舉前途產生懷疑，怎能如此果決地，或者說是迅速地轉變人生從業之目標呢？若林兆恩真只是因為考場失誤，真如時人所語懷才於世，恐怕不會不考慮重新考試的可能。儘管如此，林兆恩放棄科舉的動機，猶不能確定到底是自感內虛從而另尋他路，還是因漸佛道而早失仕趣，畢竟在最後一次應試前，林兆恩已經頻繁地表現出向往心學和二氏的趨向了。不過，林兆恩當時可能還在仕途道路和棄名學道的思想選

25 盧永芳，《林龍江年譜匯編》，頁 42。

26 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 17。

27 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 19。

28 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 20。

29 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 21。

30 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 22。

31 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 17。

32 盧永芳，《林龍江年譜匯編》，頁 47。

33 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 23。

擇之間猶豫不斷，這或許也是其對最後一次科舉抱以厚望，乃至於臨行前讓「族人代教主祈夢於九鯉湖」³⁴的原因，也正是因為最後一次的希望化為烏有，再加上之前反複應試落第導致的迷惘絕望，導致了他在這一次名落孫山後思想不得不產生某種轉變。

在嘉靖三十年創教倡道之前，林兆恩對科舉道路的態度還是有所模糊的，嘉靖二十九年時，曾有人「勸教主複事舉業」³⁵，林兆恩沒有回應。但是嘉靖三十年後林兆恩對自身從前道路的失望則顯露不遺，他在嘉靖三十一年要求辭去庠士名籍時，「焚青衿而歸」³⁶，次年推辭朱衡以作文召，自述「兆恩不能文，即能文，不過一小技耳」³⁷，其中辛酸意冷，可見一斑。特別是同族親戚在科舉上的相繼成功，如叔父林萬潮於嘉靖十七年中進士、親兄林兆金於嘉靖二十九年進士，應當使出身名門望族的林兆恩更感落差和焦慮。不過這時林兆恩走的仍然是傳統士人「不從仕則隱」的老路，其思想醞釀還需經歷一定的過程。

三、從儒學到三教：思想整合的路徑探索

林兆恩的科舉經歷體現出的是地方社交評價系統與國家科舉評價系統的不匹配，但是林兆恩能夠迅速實現從國家科舉評價系統中脫離出來向「宗教教主」轉變，又與其在科舉道路上接觸的特殊的學術環境和宗教氛圍緊密相關。這種特殊的學術環境和宗教氛圍對林兆恩之影響路徑，一是通過其家庭、親族之影響，二是借助林兆恩早年遊學時所建立的私交網絡，而後者最能彰顯當時社會之思想趨向，是林兆恩早年在科舉事業以外開辟的另一片思想天地，更某種程度上演變成爲嘉靖三十年以後林兆恩的學術團體組織、拓展所依仗的一大基礎。

林兆恩所接觸的這種特殊的學術環境和宗教氛圍，實際上體現了當時士人的集體關切和共同旨趣，也展現出晚明以士人爲中心的社會意識圖景。林兆恩在嘉靖三十年後決定創說傳道之前，曾與以下社會人物有所直接的或間接的交往：

表一 林兆恩創教前之社交情況表（部分）

年份	地點	人物（事件）	備注
正德十五年	江西	王陽明	《年譜》不載。
嘉靖十二年	-	兆恩病重，一老人教之卻病	《年譜》不載。

34 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 23。

35 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 30。

36 盧永芳，《林龍江年譜匯編》，頁 50。

37 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 35。

嘉靖十九年	莆田	何心隱（泰州學派弟子）	-
嘉靖二十五年	江西	羅洪先（江右王門門人）	-
嘉靖二十七年	莆田	卓晚春（莆田本地道士，嘗與兆恩多次交遊，授點化。）	-
嘉靖二十九年	泉州	「盧仙」（授兆恩以辟穀之術，後兆恩棄而辭之。）	此處存在記載衝突之處，《實錄》曰此事發生在嘉靖二十九年，且教主有所學習辟穀之術；然《年譜》曰此事發生在嘉靖三十九年，只述「教主曰：『吾弗學也』」。

資料來源：盧文輝：《林子本行實錄》、盧永芳：《林龍江年譜匯編》。另注：林兆恩祖父林富於嘉靖十一年（1532年）致仕還鄉，在莆田東岩山設立「東山樵舍」，以宣陽明心學，此為當今三一教祖祠「東山祖祠」。

由此可以確定，林兆恩個人在科舉落第之前，便早已對心學和道教有著比較豐富的了解和比較濃厚的興趣。嘉靖二十五年前，林兆恩主要是受到了心學理念間接被動的啟蒙，可能讓林兆恩接受了一些心學的基本理論框架；而在嘉靖二十五年後，林兆恩開始表現出對三教的明顯的興趣，按《實錄》語：「嘉靖二十五年……教主始言三教耳」，他主動地出入於三教之間，「遍叩三門，自茲始也。數年間，如癡如醉，如顛如狂，凡略有道者，輒拜訪之，厚幣之」³⁸，渴望從中得到精神出路。林兆恩在探求「性命之學」的過程中，特別受到了道家方面的以內丹為主的觀念影響，其次還進一步加深了對陽明心學的理解。值得注意的是，林兆恩對心學的繼承並非把「致良知」機械對應為宗教修法，而是沿著心學內在的「三教會通」趨勢更進一步：一方面，他以「心」為最高本體，強調「我之心，以與黃帝釋迦老子孔子之心，一而已矣。心一道一，而教則有三。譬支流之水固殊，而初泉之出於山下者一也」³⁹；另一方面，他把「仁」提升為宇宙與倫理的共同根源，使「仁=心」成為三教匯流的關鍵樞紐，甚至提出「即丹即仁」⁴⁰「心即仁也，仁即聖也」⁴¹之等值關係，由是確立「儒為立本、道為入門、釋為極則」⁴²的修行結構。這種「以心合三」的理路，既承接了陽明晚期對三教功能的整合想象（而非對佛、道的簡單排斥），亦標誌著林兆恩在宗教化方向上對心學的「激

38 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 23-24。

39 林兆恩：《林子三教正宗統論》，頁 39。

40 林兆恩：《林子三教正宗統論》，頁 1153。

41 林兆恩：《林子三教正宗統論》，頁 903。

42 林兆恩：《林子三教正宗統論》，頁 29。

進化」。其與江右王門羅洪先的交往、與泰州學派何心隱的互動，以及從莆田道士卓晚春處受內丹啟發，都是這一路徑的可見節點。正如其在嘉靖三十一年致羅洪先的信中所述：「兆恩前年亦曾在儒門中，以學儒者之道，而不得其要也；又曾在玄門中，以學道家之道，而不得其宗也。今皆棄去之，而幸聞三教合一之旨」⁴³。同時，林兆恩並未止於理論建構，而是透過具體的修行與制度化實踐（如九序心法、科儀）⁴⁴，將義理轉化為可操作的宗教工夫與儀式實踐，從而使「三教合一」不僅停留在思想層面，更落實為士紳與信眾可共同參與的宗教生活。

明代官場有尚以學術切磋增進政治私交之風氣，在此影響下，明代士子也頗尚學術交流，普通士人對新興學術抱有很大的關注，至於福建地區，更是有著「士大夫講學論道之盛，比於宋南渡時」⁴⁵的發展。正如政治有其分野，士大夫講學論道也往往有各自的流派主張，這種學術風氣再加上中國士人的遊學傳統便產生出民間的區域性的學術分野。「新學」在當時士人的理解中，與科舉道路並不衝突，是對士人學術生活的一種必要的補充。⁴⁶

嘉靖年間，陽明心學「其教大行……嘉隆而後，篤信程朱，不遷異說者，無復幾人」⁴⁷，當時在江西、浙江、湖南、福建等省傳播頗廣，這也正好和林兆恩的活動範圍相符合。林兆恩便是當時士人尚學術新風、尚遊學求道者的典型。同時，由於皇帝的個人喜好，民間崇道之風亦頗盛，道教又因與當時儒學的主流心學在理論上相對兼容，因此，在本就道教氛圍濃厚的福建，道教前所未有地進入到尚儒的普通士人的日常生活中。宋明理學從其一開始，就關注士人修身的精神層面，至於明代，士人親近道學，亦已是經常現象。

由此觀之，在嘉靖三十年前林兆恩在學術旨趣和學術實踐上，實際上是晚明普通尚學士人之典型，其思想因素也是當時學術思潮之彰顯，陽明心學和佛道觀

43 盧文輝：《林子本行實錄》，頁 36。

44 關於三一教九序心法之研究，可參見天主教輔仁大學彭嘉輝的博士學位論文《明代三一教主林龍江的修煉思想與實踐之發展》以及廈門大學李唯希的博士學位論文《三一教九序心法研究》。針對三一教科儀比較系統的專門研究，丁荷生（Kenneth Dean）的著作《Lord of the three in one: The Spread of A cult in South East China》中以一個章節介紹了三一教的儀式傳統，另有福建師範大學林國平的論文〈三一教武道（武筵）儀式調查與研究〉、中國社會科學院李志鴻的論文〈三一教與道教雷法初探〉、中國社會科學院大學林灼芳的碩士學位論文《福建三一教轉藏儀式研究》，筆者也有另文〈塑造聖神：三一教慶讚儀式研究〉探討三一教之慶讚儀式及其如何塑造林兆恩神聖形象。

45 蔡清，《蔡文莊公集》，頁 199。

46 劉樸淳，王羿博，〈林兆恩歷史觀所折射出的「三教合一」思想研究〉，頁 143-154。

47 張廷玉，《明史》，頁 7222。

念在其思想形成階段便已經構成了其思想一大重要基礎。

總之，林兆恩的早年生涯，堪稱晚明傳統士紳群體的典型縮影：其思想底色根植於家族傳統與科舉經歷的雙重塑造，而遊學、社交則為其提供了突破既定框架的可能。家族傳承的儒學根基與心學轉向，賦予其「為善鄉裏」的道德自覺；科舉制度的系統性壅塞，則迫使其直面「學而優則仕」理想的破滅。這種結構性壓力與個體困境的耦合，驅動林兆恩轉向三教思想的整合，這既是晚明學術思潮交融的必然產物，更是士紳階層應對身份危機的生存策略。從「袖白金以與貧人」的儒生善舉，到「焚青衿而歸」的決絕姿態，其思想軌跡揭示了一個深刻的歷史邏輯：當科舉制度無法兌現士人的價值承諾時，宗教實踐便成為重構社會角色與精神歸屬的破局之徑。值得一提的是，林兆恩的處境並非晚明獨有。元末明初時期，亦有士人因仕途受阻而另擇出路：如劉基屢經出處進退之間，最終以文著《郁離子》寄託志節；宋濂在宦途起伏中轉向經學著述，以文史立身；而朱丹溪則選擇「援儒入醫」，將道德修養融入醫學實踐，對明代南方醫學影響深遠。這些個案顯示，在制度壓力與身分焦慮之下，士人往往尋求仕途之外的替代性道路。林兆恩創立三一教，正是這一多元抉擇格局下的特殊表達，反映了士紳群體在歷史困境中藉由宗教實踐重構社會角色的另一種可能性。

四、從實踐到理論：三一教組織化的雙重動力

林兆恩創立的三一教，其組織化過程呈現出鮮明的「實踐積累—理論完善」雙重路徑。嘉靖年間的抗倭、賑災活動為教派奠定了地方性基礎，而嘉靖到萬曆年間教義的持續完善與系統化⁴⁸，則為跨地域、跨階層傳播提供了理論工具。這一雙重動力既反映了晚明士紳應對科舉危機的策略性選擇，也揭示了民間宗教在實踐與思想互動中的發展邏輯。

抗倭、賑災活動不僅為林兆恩獲得了很高的地方聲望，也為其構建了初步的社會資本。⁴⁹嘉靖三十四年（1555年）至四十三年（1564年），福建沿海倭患

48 嘉靖三十二年（1553年）至萬曆二十六年（1598年）的四十五年間，林兆恩勤於著述，每年均有好幾種著述行世。

49 時至今日，官方與民間均對林兆恩抗倭、收屍事跡有很高的評價，現存各類文獻中記載頗豐。如特殊歷史時期印行的《莆田縣志》（反侵略反壓迫鬥爭資料之一）載：「嘉靖 37 年（公元 1558 年）4 月初十，倭寇千餘人，由福清乘勝從三江口登陸……14 日迫近莆田城……林兆恩為保護城池，同各鄉紳建議與廣兵禦倭，就與廣兵立字約，退倭後酬金 2 千兩……倭寇退去。廣兵於是向兆恩索酬金，鄉紳棄約不肯出錢，兆恩自己拿一百兩出，對廣兵說無從再籌。廣兵大怒，縛兆恩於演武場毆打，並迫其領至爽約的鄉紳家中追索。」；另《莆田市志》載：「嘉靖四十年（1561 年）……疫病流行，林兆恩收屍 2000 多具葬於太平山。……嘉靖四十一年（1562 年）……疫病

頻發，莆田地區尤甚。林兆恩組織門人開展大規模賑濟、收屍活動，據《實錄》載：「嘉靖三十九年……時倭寇猖獗城外，避寇者散處城中及寺觀，不知其數，率踞地而寢，又加饑餓，教主每具錢米及草席以施之，貧病鹹德焉。」⁵⁰又載：「嘉靖四十一年壬戌，春正月，幣請北京僧無聞、漳州僧靜園、平海僧淨圓等十餘人，在莆城內外收屍，火而瘞之，文以奠之，約有五千餘身。又命僧雲章等，凡八易月，約收萬有餘身。」⁵¹除此之外，林兆恩還協助官府抗擊倭寇，《實錄》載：「教主遂謀諸縉紳與廣兵契約，能退虜則予千金。廣兵欣然縋下城，渡河奮擊，倭夷駭退，遂索謝。」⁵²

此類行動不僅在一定程度上緩解了地方危機，更使林兆恩及其學說獲得民間信任與官員默許。倭寇退去後，地方官員紛紛表彰、拜訪林兆恩，「按院樊公、郡守陸公俱行獎勵，郡守董公、二守文公、通判來公、推官孫公、大尹賀公，鹹造其廬。」⁵³不少官員也因其義行而舉薦，如後來官至戶部尚書的耿定向、官至應天巡撫的林潤，「督學楚峒耿公定向，疏薦教主……林公潤亦時有薦拔之意，第以我朝無隱逸之科也」⁵⁴某種程度上說，林兆恩及其門人以另一種方式參與了地方權力網絡的建構，為三一教後續的發展打下了一定的基礎。

與此同時，林兆恩也在不斷完善其三教合一理論，對信仰、修行進行規範。三教合一理論的完成，是萬曆二十二年（1594年）《林子三教正宗統論》三十六冊的編訂完成，《統論》包含了林兆恩所論著的各書，對三教合一理論、三一教的教理教義等做了非常系統的總結和闡釋。除此之外，在信仰實踐方面，林兆恩於萬曆八年著《九序摘言》，對三一教所提倡的「九序心法」進行了比較系統的闡述，並在特地在開篇對門人提出了要求「餘以三教為教矣，而諸生初來受業者，必先令其疏天矢言，而餘亦時複申之，以致嚴焉；而二疏所陳，悉皆生人之戒行，天地之常經，此教之所以立本也。」⁵⁵這一舉措降低了信仰的門檻，通過宣稱「九序心法」具有治病功效，極大地吸引了普通農民、商人等群體的加入。

此外，大量三教祠的興建，進一步推動了三一教的傳播網絡的構建與發展。

繼續流行，死亡甚眾，林兆恩收葬遺屍 1.7 萬具。」

50 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 47。

51 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 49。

52 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 43。

53 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 58。

54 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 60。

55 林兆恩，《林子九序心法選編》，頁 54。

萬曆十二年（1584 年），由門人黃芳等人率先建立了祭祀林兆恩的祠堂。而至清康熙十一年（1672 年），在不到一個世紀的時間裏，據董史《林子門賢實錄》所載，可考姓名的建祠門人就已達到 49 人⁵⁶，三教祠從莆田逐漸擴展到福州、衢州、松江、南京等地，參與建祠的人員構成也頗為廣泛，既包括士紳、官員，也涵蓋了一般百姓，這充分展現了三教在當時社會的廣泛傳播與深遠影響。



圖一 三一教組織化的雙重動力示意圖

圖 1 所示「雙重動力」即指林兆恩由個人宗教實踐（心學轉向、心法卻病、賑災講學等）出發，逐步推動三一教的制度化；同時，其門人與士紳網絡的參與，又從社會層面反過來強化了教團的組織擴張。此內外兩端互為動力，構成三一教得以持續發展的關鍵機制。因此，三一教的「實踐—理論」雙重動力，本質上是晚明士紳階層在科舉失效後，通過宗教實踐重構社會角色的縮影。其早期賑災、抗倭活動奠定了地方合法性，而後期理論創制則解決了組織擴張的可持續性問題。這一路徑表明，民間宗教的興起不僅是信仰需求的結果，更是特定歷史情境下社會資源與思想資源互動的產物。

進一步說，這種由科舉壅塞導向宗教實踐的轉向，實際上可視為一種「資本轉化」的過程。布爾迪厄指出，「象徵資本總是不斷與其他資本聯繫並根據使用方法增減……象徵資本因此成了『經濟』和物理資本轉化了的和隱藏的形式，只有隱藏了這麼一個事實，象徵資本才可能產生自身的效果」。⁵⁷晚明大量屢試不第的生員與中下層士紳，由於缺乏科舉成功所帶來的政治與經濟資本，只能通過捐輸寺觀、參與義舉、編撰書籍等方式，將有限的物質資源轉化為地方社會可認可的象徵性資本，藉此維繫其社會地位。也正因如此，林兆恩及其門人透過賑災、收尸、建祠與講學，把有限的經濟資源轉化為象徵資本，重新獲取了地方社會對

56 董史《林子門賢實錄》載：「右門賢載言載事於全集，於諸譜，姓名可考者一百三十五人，建祠四十九人，直日二十三人，道士二人，釋子九人，計二百一十五人。間或載其事，載其言，載其姓，而失其名者，不敢錄；載其事，載其言，載其名，而失其姓者，不敢錄；非親受業於林子者，不敢錄。」

57 布爾迪厄：《實踐理論大綱》，頁 311。

其道德聲望的承認。在制度失靈與仕途受阻的情境中，宗教實踐成為士紳階層補足象徵資本的途徑，林兆恩創立三一教，正是「資本轉化—象徵積累」邏輯的歷史展現。

參、士紳社會與門人網絡：三一教階層與地域之擴張

本文聚焦於明代中晚期士紳階層如何通過宗教實踐重構其社會角色這一核心命題。若僅以三一教創始人林兆恩的個人經歷為研究對象，雖可窺見個體能動性，卻難以揭示士紳群體應對科舉危機的集體策略。要整體性呈現三一教的歷史意義，需突破「創教者中心論」的局限，轉而考察其作為一種制度化的宗教組織所承載的社會功能。這意味著研究重心應從思想史層面的教義分析，轉向社會史維度的群體考察——包括信徒的階層構成、地域分布、傳播路徑等。唯有通過此類結構性分析，方能厘清三一教如何在科舉制度趨於壅塞的背景下，成為士紳階層維系地方權威的「另類」工具。值得注意的是，林兆恩的宗教實踐並非孤立推進，而是得到部分地方士紳的認同與支持。戚繼光《止止堂集》載：「林兆恩常導予以長生之術」⁵⁸，《實錄》載，督學耿定向曾疏薦林兆恩，其門人林潤後來亦任應天巡撫，皆表明士紳群體對其宗教事業的承認。此外，郡守董士衡、汀守陳華山、按院樊獻科等地方長官亦屢次造訪請教、題匾相贊。甚至如都憲劉勳因病求治而成為信徒，進一步使三一教嵌入士紳網絡。這些個案顯示，三一教的制度化不僅與創教者息息相關，更是士紳階層集體參與、互動所推動的結果。⁵⁹

正如前文所言，三一教的門人群體，本身就是一個在變化、發展的歷史實在。嘉靖三十年（1551年），林兆恩正式收邑人黃州為第一個門人，從此三一教的門人信眾開始出現⁶⁰，而據統計，三一教最初的門人，集中出現在嘉靖三十年（1551年），而第二次出現門人收錄的記載，就要到十年以後了。⁶¹因此，嘉靖三十年的門人，就可以被視作三一教門人信眾的最初形態，嘉靖三十年（1551年）到四十年（1561年）也就是門人信眾發展的第一階段。這些門人基本可以

58 戚繼光：《止止堂集》，頁 250。

59 哥倫比亞大學《明代名人傳》稱，與林兆恩同時代的李贄以及何心隱都遭到了殘酷迫害，林兆恩則因其社會地位、家庭背景以及活動僅局限於中國南部而逃脫。筆者認為，林兆恩與地方當局的良好關係，與中央及地方官員各種形式的交遊往來，在士紳階層中的崇高聲望等，都有助於其宗教活動的順利進行，也顯示出林兆恩之三一教嵌入「官-紳-教」地方網絡之成功。

60 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 31。

61 何善蒙，《三一教研究》，頁 22-26。

簡單地分為兩類，一是兄弟親屬、二是諸生邑人。這一時期三一教的傳播只局限於林兆恩個人的熟人關係。嘉靖四十年（1561年）到嘉靖四十五年（1566年），門人信眾的群體開始向林兆恩親族熟人的關係以外的本地文化階層擴展，這之中既有較前更龐大的諸生邑人，也有僧人道士，可見這一時期隨著林兆恩之學說聲望日盛，更多的莆田本地讀書人慕名從教，這時的門人和教主的關係更接近師生關係。嘉靖四十五年（1566年）到萬曆十二年（1584年），門人群體開始吸納讀書人以外的地方社會各階層的成分，包含農民、手工業者和商人、漁民等，並且門人來源從莆田一地拓展到福建省域，這是由於此時林兆恩開始雲遊各地講學所致。萬曆十二年（1584年）後，門人群體呈現三個特點：一是隨著林兆恩本人不再外出傳教轉而在家著述，門人的產生主要是通過已有門人傳教而非通過林兆恩本人，而這時期門人與林兆恩的關係從師生關係轉化成了「教主」和「信徒」的關係；二是門人來源從福建一省拓展到外省，形成以福建為中心，延及東南各省乃至京師的傳播格局，各地倡教者形成了以自身為中心的教徒團體，並且出現了在朝官員入門的情況；三是門人行為除了從學於林子、從行於林子外，還開始有大規模地建設三教祠堂。

關於嘉靖三十年（1551年）門徒收錄之記載，《年譜》僅記錄黃州一人為門人例⁶²，《實錄》在記錄黃州為門人事後，附曰：「而黃大本……等，相繼受業矣。」⁶³可見對於嘉靖三十年（1551年）到嘉靖四十年（1561年）間關於門人收錄的歷史敘述，是存在較大模糊性的。一是因為《實錄》所載黃州外門人語有所敷衍，而語焉不詳，又難以同《年譜》互證，則這些門人的收錄存在一定可疑之處；二是因為，《實錄》所述「等」意味著不止這些人得到了收錄，且「相繼受業」則暗示這些門人的收錄，很可能不在嘉靖三十年（1551年）一年之中，而有可能是因為文本敘述之便利，將嘉靖三十年（1551年）至四十年間（1561年）門人均列於一處，畢竟難以出現如此集中於一年，而後十年無錄的情況。所以《三一教研究》稱這些門人收錄時間明確寫為嘉靖三十年，恐有不實。

但是無論如何，諸文獻關於這一時期門人情況所載的只言片語，也確實可以勾勒出這一時期門人的基本形象。進一步說，就是關於黃州為門人一事的文本敘述，對這一時期的門人情況有一定的代表性。按《實錄》雲：「黃州素與教主

62 盧永芳，《林龍江年譜匯編》，頁49。

63 盧文輝，《林子本行實錄》，頁31。

友善，每詳察言動間，心悅誠服，乃執贄長跪，願為弟子而受教。教主見其志意懇切，始以心法語之。」⁶⁴《林子行實》還強調了林兆恩對門人收錄的謹慎態度：「黃州……長跪者十數次，先生堅不受之。後，察其志果專，始以孔門心法語之。自此，學問精勤，操守不苟，先生乃命為教授師。」⁶⁵黃州乃林兆恩之同鄉邑人，而二人來往密切，黃州對林兆恩的言行都有著直接的了解和熟悉，在此基礎上，二人的師徒關係，實際上是二人熟人關係的拓展。而林兆恩最初對於將這種關係拓展為師徒關係，則存有謹慎態度，必使黃州之志得以察實，使黃州之學得以精勤，方收為門人，這一方面是因為林兆恩對於自身之學能否成教認知還不夠堅定，也礙於當時的生員身份，另一方面則因為其中存在著對二人熟人關係的考慮。從「不受」到「入門」經歷的複雜過程使得二人思想上的交流與相知更為深刻才能收徒，這是需要一定的交際成本的：只有建立在同鄉邑人的熟人關係上，才可以經由這種路徑收徒。並且這種熟人關係，鑒於林兆恩長期的學生生活背景，以及根據二人能夠以學問相交的事實，基本可以認為就是林兆恩在之前科舉受業時所結交的同學關係。而由此推知，嘉靖三十年（1551年）所載的黃大本等人也與林兆恩彼此間有著學習上和生活上的密切交往。在這些人當中另有詳細記載者，有董史載：「黃大本，泉南人。癸醜秋，同閩中諸生從林子遊，乃各紀其所聞，共為一帙。間有不達者，請林子發明而筆削之。集成，以林子之姓氏標其名，梓於清源洞之虛白室。時嘉靖甲寅春之元日也。」⁶⁶此處所載，其時是在入門後，但是同閩中諸生從林子遊，也能夠間接佐證黃大本與林兆恩關於「諸生」的特殊關係。

儘管根據黃州一例認為，這一時期門人信徒的基礎是同學性質的熟人關係。但是這一時期的門人信徒的熟人關係基礎不僅僅是同學性質的，還有親族性質的。這一時期林兆恩的親屬兄弟入為門人的情況為：嘉靖三十年（1551年）者，《實錄》僅載林兆居（兆恩季弟）一人。《年譜》則稱有林兆居、林兆誥、林兆瓊、林兆豸四人，均為林兆恩弟。

由此得知，這一時期林兆恩之親族入為門人主要是其兄弟平輩人物，這顯然是因為平輩間的社會距離是族內最小的，而也最容易產生日常性和學習性的交流。

64 盧文輝，《林子本行實錄》，頁31。

65 盧永芳，《林龍江年譜匯編》，頁4。

66 參見董史《林子門賢實錄》。另有李清馥《閩中理學淵源考》記載：「黃大本…師事林兆恩，稱高弟…仕鴻臚寺序班，終靖江丞、趙府典寶正。」

和上述諸生邑人一樣，林兆恩最初收其平輩兄弟為門人，顯然是同一種情況，即建立在包括但不限於生員生活背景上的熟人關係之基礎。事實上，三一教門人中有相當部分是來自林兆恩的親族中，從平輩開始拓展，一直到自其長輩到後輩均有門人，說明林兆恩個人思想之早期傳播，很大一部分是基於其林氏家族的家族網絡的。

總之，林兆恩門人群體的最初形態，無非是基於諸生邑人的同學關係，以及平輩兄弟的親族關係。而這一階段的門人群體共同呈現出兩個特點：一是以士子讀書人為核心身份，二是與林兆恩存在著相當的熟人關係。也正是由於這兩個特點，林兆恩對待這些門人的科舉事業，不可能持以反對態度。這些門徒從學林子，乃「舉業相從」，而林兆恩也以為「士者，能持受孔門心法，能時習舉子業而兩不相妨礙者，是吾弟子也」⁶⁷嘉靖四十年到嘉靖四十五年間（1561—1566年）的門人結構，基本上也是沿襲之前的門人結構的。然而嘉靖四十年（1561年）開始，門人有記載者明顯增多，並出現了幾個有姓名的僧人道士，這至少可以說明嘉靖四十年是一個值得關注的時間節點。

嘉靖三十年（1551年）時，林兆恩的社交網絡止於其科舉和家族所形成的個人關係。林兆恩在這之前所行，除了科舉從業外，無非就是個人遊學，地方上難以形成比較廣泛的名聲。然而，自林兆恩嘉靖三十一年（1552年）辭退生員學籍一事後，林兆恩事實上已經脫離以科舉為中心的士人學術社會，而以布衣身份進入到地方民間社會中去了。而正當這一時期倭患、瘟疫之事頻仍，林兆恩有機會通過參與賑民救災的地方治理，來在地方上產生很大的影響、形成很大的名望，由此他的學術也得以傳播到其個人熟人關係以外的同鄉邑人中去。乃至於嘉靖四十年（1561年）時，林兆恩已積累相當的社會影響和學術名望，才會有更多的諸生邑人在林子本人的個人關係之外，進入到三一教的門人群體當中。

一方面，隨著林兆恩的學術名望的不斷積累，其對於三教學術的信心也日益增強；另一方面，隨著林兆恩的社會影響的不斷積累，其也越來越不受限於一般士人交往圈的束縛，對於門人收錄之範圍，開始有擴張的意願。在這兩方面的作用下，林兆恩招收門徒時的謹慎態度逐步瓦解，而這種內在的擴張性使得三教門人群體在階層和地域兩個維度發生了擴展，在林兆恩尚未有頻繁的外出活動之前，

67 盧永芳，《林龍江年譜匯編》，頁17。

則更多表現為階層維度的拓展，即突破林兆恩親族熟人的關係，向著莆仙地區本地文化階層的大圈子擴展。此番拓展實際上不能準確地以嘉靖四十年作為起點，因為《實錄》關於嘉靖四十年門人的記載是「命黃仕欽、林兆居、吳三樂等七十餘人」⁶⁸從收屍務，按此記載，七十餘眾門人自難盡出於一年而旋為命令，則應在嘉靖四十年（1561年）前便也有門人收錄。而這一時期史料所記載僧道人士也並非都是嚴格意義上的林氏門人，蓋分為二流，一部分是林兆恩幣請收屍而來者，另一部分是林兆恩命以收屍者。前者自不必談，後者是否盡為林氏門人，也存在問題。一是因為單憑命令收屍不能完全肯定就是林氏門人；二則疑僧道之流是否能入為三教門人而不改稱。筆者認為，這一時期三一教尚處在宗教化之過程中，而「命令收屍」若無門人參與似無可能。所以至少可以肯定，三教門人群體在倭患瘟疫爆發的這一時期，主要是吸收了林子同學之外的一部分本地文化階層的，這些人原本就掌握了一定的知識文化，對三教有所接觸，而隨著林氏名望愈顯，則轉為三教門人。

而三教門人的另一大拓展，即地域的拓展，則至於嘉靖四十三年到四十五年間（1564年—1566年）方得顯現，其線索則是林兆恩本人傳教活動範圍的擴展。關於林兆恩傳教活動的這一轉變，《三一教研究》和《林兆恩與三一教》記述略有不同，前者以為「第一個階段是從嘉靖三十年至嘉靖四十三年……第二個時期從嘉靖四十四年開始，林兆恩宣布不再以教授諸生作為重任，而開始雲遊天下，隨處傳教」⁶⁹，後者以為「與嘉靖四十五年以前主要在莆田、仙遊一帶活動相比，隆慶以後其活動範圍大大擴大了。」⁷⁰，二者分歧在於，前者以四十四年為轉折點，後者則以四十五年為轉折點。筆者以為，二者此部分之敘述皆本於《本行實錄》，而檢《實錄》並沒有林兆恩宣布不以教授諸生作為重任的記載，而僅載嘉靖四十五年（1566年）林兆恩赴福州之事，而嘉靖四十四年（1565年）無外出記錄，故《林兆恩與三一教》之說更為準確。然而即使如此，嘉靖四十五年（1566年）也並非一個截然分明的界限，事實上林兆恩在這之前也有在福州等地遊覽的經歷，其間多少有所傳教，而嘉靖四十五年（1566年）條也並非明確表達了「外出傳教」之意，則嘉靖四十五年（1566年）的界限，並不能夠完全地反映林兆

68 盧文輝，《林子本行實錄》，頁48。

69 何善蒙，《三一教研究》，頁8。

70 林國平，《林兆恩與三一教》，頁15。

恩傳教活動的這一轉變背後的漸進性與長時性。無論如何，林兆恩本人的傳教活動範圍的確是有了很大的變化的。言至於此，則將對林兆恩外出所赴地區及對應時間的考察結果羅列於下：

表二 林兆恩外出傳教表

省域	府域	時間及具體地點	備注
福建	福州府	榕城（嘉靖四十五年（1）；隆慶元年（2）、二年（3）、五年（4）、六年（5）；萬曆三年（6）、七年、八年（7）、九年（8）、十一年（9））；閩侯（隆慶元年（10））；閩清（萬曆十一年（11））；連江縣丹陽（隆慶四年）（12）	（1）（3）（4）（9）（10）《行實》不載，但《年譜》《實錄》有載；（3）（6）（8）《年譜》《行實》不載，僅《實錄》載；（11）《實錄》無，但《年譜》《行實》有載；（5）三書皆無，但《林兆恩與三一教》有記；（12）三書皆載，但其實是「往金陵，途徑丹陽」；（2）有《疏天文稿》自述。
	建寧府	崇安（隆慶元年（1）、萬曆八年、萬曆十三年經武夷）；建陽（隆慶元年至二年（2））；建寧（萬曆十三年）	（1）（2）未見於《行實》，蓋二次出行實為一行，未被載入此書。餘者皆記入三書。
	汀州府	寧化（萬曆八年）	《實錄》不載
	邵武府	樵陽（隆慶六年）	「南都之行，路出樵陽」「自是相繼受業者甚眾」。另有《疏天文稿》自述。
	延平府	萬曆三年	《年譜》不載
江西	南昌府	豫章北沙（萬曆元年）	三書皆載。然《行實》言「復之豫章」，雖其書前文並未提及「首之豫章」，但若屬實，則林兆恩應多次赴豫章。
	贛州府	嘉靖二十五年	惟《年譜》載此事，蓋赴贛州為叔父收屍。
	吉安府	吉水（嘉靖二十五年）	惟《年譜》載此事，蓋赴吉水謁羅洪先。
	饒州府	萬年（隆慶三年）	三書皆載。「赴武夷山未果，滯留萬年縣」
南直	金陵	隆慶四年	三書皆載。另有《疏天文稿》自述。萬曆十三年曾欲往金陵，未果。
	徽州府	新安—休寧梅林（萬曆六年）	三書皆載。按學界對「往新安」一事的過往研究存在錯誤，《林兆恩與三一教》認為此處的「新安」是「廣東新安」，《中國民間宗教史》認為是「浙江...新安」，筆者查閱發現，明代有徽州之新安與廣東之新安，並無浙江之新安。又

根據以下三個理由可以認定此處的「新安」並非廣東之新安，而是徽州府之新安：一則因為《行實》明確記載「入新安，宿於休邑梅林」，而「休邑」應為安徽休寧；二則因為《年譜》言往新安在五月，不久便歷古杭（杭州），倘若新安在廣東，而林兆恩從廣東旋至浙江，沒有記載中途經歷頗為費解；三則廣東新安在明代萬曆時初置，並非有名望的大縣，文本缺乏對赴新安理由的描述。

浙江	杭州府	萬曆六年，九月在錢塘舟中夜宿	《行實》未載；《年譜》未述九月舟中夜宿事，此事為《實錄》載。
	溫州府	萬曆八年	僅《行實》載，蓋為幣請，赴溫州治病。
廣東	廣州府	-	存疑。三書均未載。

註：本表主要依據《林子三教正宗統論》《林子本行實錄》《林子年譜》《林子行實》四書對比整理。因其部分記載存在出入，本表以佐證較多、可信度強的記載為準，並參考學者論著如馬西沙《中國民間宗教史》、林國平《林兆恩與三一教》及相關文獻予以交叉對比。

如備注部分所示，本表格所檢索之學術活動和傳教記錄主要出自對《林子行實》《林子年譜》及《林子本行實錄》三書的對比閱讀，亦如備注部分所示，三書記載存在較大歧異。其中《林子行實》未載而餘書有載處最多，而這部分未記錄處對應的條目主要描述的是林兆恩本人的著書經歷，可以認為是因為《行實》對林兆恩本人的活動軌跡相對輕視而更為重視對其著書立論的記載。與《行實》有缺漏而無孤例的情況相反的是，《年譜》與《實錄》出現孤例的情況較多，二書記載也存在或多或少的衝突。就記載詳細程度而言，《實錄》的記載細節最多，相應的宗教色彩也較多，而《年譜》更傾向於文本的記錄性而非描述性，故則一條之內往往僅是寥寥幾筆。

無論如何，三書在記載歧異的情況下，仍然共同展示出了一個關於林兆恩外出倡教活動的立體圖景。這一圖景可以被拆分為兩條路徑，這兩條路徑是從不同意義上而言的，從微觀的方面來講，林兆恩以各地既有的寺廟為核心基點，通過在寺廟的倡道著述產生在地方上的學術影響力，從而在各地產生地方性的慕道者與門人群體，再通過這部分慕道者實現林兆恩的個人活動區域與倡道區域的重合。從宏觀的方面來講，福建中北部是林兆恩省內活動的主要區域，也始終是其赴外

省倡教的中轉地，而林兆恩主要活躍的外省區域從早期的「福建—江西」轉向為「福建—江南三省」，即存在傳教省際路徑由西向東的偏移，這一偏移導致三一教日後的核心影響範圍主要在於江蘇至福建的東南沿海，而非更為內陸的中南區域，不過，其傳教省際路徑的方向卻始終是由南向北的，這亦是自始至終難以觀察到其教在西南和兩廣出現大規模影響的主要原因。

作為實際上傳教路徑在空間上的終點，金陵傳教在三教傳播史上則具備相當重要的意義。隆慶四年林兆恩赴金陵傳教的原因是「時人有以三教為聲，規利於金陵者，教主恥之」，這代表三教之學說開始有維護自身純潔性之傾向，某種程度上顯現出向宗教轉化的基礎。教主自金陵歸還後，旋即「命余芹在金陵倡教，兼掌書籍」⁷¹，這次傳教，不僅體現了教主維護學說正統的實際決心，也是林兆恩主動任命門人倡教之發端。通過這一系列的行動，林兆恩成功地整頓了教內早期的異端傾向，鞏固了他在其學說門派中的權威地位。另一方面，林兆恩之所以對金陵的學教傳播如此重視，也彰顯出南京在明代學術史上的特殊地位，作為南方實際的政治、學術中心，在金陵的學術傳播、變異與沖撞是最為活躍的，倘若能在金陵士人圈中取得相當聲望，便也就意味著對南方的正統學術有一定的影響力。⁷²林兆恩雖已經脫離官學系統，但其作為傳統士人渴望致力於顯學的關切是未變的，而他的這種關切也是明代南方士人的一面縮影：從地方到金陵。而隨著三一教在南直一帶影響力的擴大，三教學說也順理成章地傳播到了林兆恩所無法

71 盧文輝，《林子本行實錄》，頁 69。

72 耶穌會士利瑪竇所著《天主實義》載：「夫前世貴邦三教各撰其一，近世不知从何出一妖怪，一身三首，名曰三函教。……正教門令入者篤信，心一无二。若奉三函之教，岂不俾心分于三路，信心弥薄乎？」這裡的「三函教」，學界有不同看法：孫尚揚認為利氏在這裡指「儒釋道三教合一」；代玉民認為利氏將「三教合一」思潮視為一種統攝儒釋道三教的新宗教，以「三函教」加以概括；梅謙立（Thierry Meynard）以利氏不可能如此敵視儒家為由，認為此處「三函教」即為「三一教」；何善蒙指出明中晚期以「三教合一」之名立教的唯有「三一教」，因此「三函教」即「三一教」；唐哲嘉比較係統地從「三教合一」思潮、三一教傳教路徑、「一身三首」之說與三教祠神像的關係等多個角度，論證了「三函教」就是「三一教」。筆者也傾向利氏所說「三函教」正是「三一教」，原因有二：一是《天主實義》成書的時期，倡「三教合一」且明確以「三教合一」為教義創教的有且只有林兆恩所創「三一教」；二是林兆恩之學說在《天主實義》成書時期已有較大影響力，如泰州學派的何心隱對其思想大加讚賞，當時的著名人物也多有稱自己為林兆恩弟子者，有文獻可考者即有徐光啟、袁了凡、袁宗道、吳應賓、王世懋、肖雲舉等人。此外，林兆恩曾在隆慶、萬曆年間親往江西、南直等地傳教，在當地產生一定的社會影響，特別是自 1584 年起，東南諸省多地為林兆恩建祠、刻書，而利氏在 1595 年至 1600 年間往返於南昌、南京、北京的旅程中，極有可能親眼見過三教祠或直接與三教門人相接觸，特別是利氏與徐光啟的交往，則使得這種可能性更高。但無論如何，從上述事實來看，林兆恩本人和其學說在當時已有相當數量的信眾，其教團組織逐漸走向制度化，在士人群體乃至來華傳教士中也具有一定的影響。

活躍的北京，並產生了一部分在京官僚、宮廷成員身份的特殊信眾。

實際上，自隆慶四年（1570年）金陵門人倡教始，三一教學說便開始逐漸形成各地以當地倡教門人為中心的傳播格局，各地倡教者形成了以自身為中心的教徒團體。總的來說，大致可以歸納為以下五系：南直（南京、松江、徽州等地）、荊楚、閩中（莆田等）、閩北（福州等）、浙江（衢州）。一開始，地方性的門人傳教行為還只是不太明確的「倡教於某地」，但是自萬曆十五年（1587年）黃芳建祠後，地方門人傳教行為便具備了相當的固定性，即以地方祠堂為據點，正是從此開始，林兆恩的臨時性的傳教活動真正轉化成為持續性的倡教影響。

三教門人的地域性拓展，展現出了明代社會思想的一種動向，即是說，明代地方社會湧現出的兼具官學傾向和私學性質的學說潮流，通過當時社會盛行的士大夫結社和遊學行為對地方政治學術中心形成持續性影響，甚至滲透到朝廷的這種情況。倘若要形象地表述這種情況，可以這樣總結：至少在明代，福建地方的學說，若要外擴，往往要從當地傳播到省內各府，再出省並且往往向北影響到以南直隸為中心的整個江南大部，最後再跨江而北至於北京。有意思的是，這個路徑與當時南方的地方政治層級幾乎是重疊的，但是地方的學說卻沒有官學那種一定要符合這種政治層級的必然需要，這背後隱藏的是明清集權化情勢下民間社會對官方統治秩序默認的進一步強化。這種強化將科舉制度下對官學相當仰慕的士人集團作為民間社會與官方秩序的中介，因而形成了有別於中古社會的士紳社會特征。嚴耀中先生認為：「專制集權的大一統社會政治體制的不斷加強，愈來愈需要更為一致的含有宗教形態在內的社會意識形態」⁷³，這當然是從三教合一的角度出發來講的，但這種「宗教意識形態」，實際上只能是由以林兆恩為代表的作為中介的士紳來實現的。倘若再結合前面所述的三教門人在階層上的拓展，便更加能感受到三教早期傳播並非偶然，而是晚明傳統士紳社會諸多情勢所導致的必然。

肆、結語

晚明社會的結構性矛盾，尤其是科舉制度的壅塞與士紳階層的生存危機，催生了林兆恩及其三一教的宗教實踐。在本文所探討的案例中，科舉失效迫使士紳

73 嚴耀中，《論「三教」到「三教合一」》，頁5-10。

階層轉向宗教實踐以重構社會角色，而三一教的興起正是這一群體應對制度危機的策略性選擇。林兆恩的早年經歷——家族心學濡染、科舉屢試不第、遊學三教之間——為其創教提供了思想資源與行動動機。其祖父林富對陽明心學的接納消解了傳統「學而仕」的路徑依賴，父親林萬仞「喜周人之急」的示範則奠定了三一教的道德實踐基調。嘉靖年間的抗倭賑災活動不僅積累了地方聲望，更構建了以士紳、僧道為核心的初期門人網絡，使三一教嵌入「官-紳-教」的地方網絡之中。

萬曆年間，三一教通過「九序心法」的完善與三教合一學說的系統化，完成了從地方士人社團到跨地域宗教組織的轉型。這一「實踐先行—理論後成」的雙重路徑，既回應了平民對現世利益的訴求（如養生、祛病），又維系了士紳的文化權威。門人網絡的擴展（福建→江南→京師）與三教祠堂的興建，標志著三一教從熟人關係向制度化宗教的演變。

三一教的個案表明，晚明士紳的宗教轉向絕非單純的信仰選擇，而是制度危機下社會資本與思想資源互動的結果。通過將儒學道德理想宗教化、將地方治理義務神聖化，士紳階層在科舉之外開辟了新的權力場域。這種「體制外權威」既是對傳統「士農工商」秩序的妥協，亦是對新型社會關係的創造——它以祠堂為節點，以門人為紐帶，重構了地方社會的權力圖譜。此現象揭示了一個更廣泛的歷史命題：在集權體制與科舉僵化的夾縫中，民間宗教如何成為士紳維系影響力的替代性工具？三一教的成功，不僅在於其教義整合，更在於它精準捕捉了晚明社會的結構性需求，為理解中國傳統社會的韌性提供了獨特視角。這一研究啟示我們，民間宗教的活力根植於其對社會矛盾的適應性轉化，而士紳階層始終是這一轉化的核心中介。

參考文獻

Dean, K., 1998, *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Tang, Z., 2024, Reflection on the unity of the three teachings in the late Ming dynasty—Centered on the concept of “Sanhanjiao is non-orthodox teaching” in *Religions*, 15(12), 1425.

卜正民，2005，*為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成*，江蘇人民出版社，南京。

蔡清，2018，*蔡文莊公集*，商務印書館，北京。

- 戴顯群, 2013, 明代福建科舉盛況與科名的地理分布特征, **教育與考試**, 41(5), 34-40。
- 戴顯群、方慧, 2012, **福建科舉史**, 黑龍江人民出版社, 哈爾濱。
- 丁星淵, 2020, 明代科舉落第政策及其影響研究, 碩士論文, 福建師範大學, 福州。
- 富路特, 2014, **明代名人傳(肆)**, 北京時代華文書局, 北京。
- 韓秉芳, 2012, 從王陽明到林兆恩——兼論一個傳布于閩中的王學傍支別派, **國際儒學研究**, 19, 21-49。
- 何善蒙, 2006, 林兆恩「三教合一」的宗教思想淺析, **逢甲人文社會學報**, 12, 203-216。
- 何善蒙, 2010, 徐光啟與三一教——對徐光啟早年經曆及其思想演變的一種可能性的考察, **道風: 基督教文化評論**, 32, 173-197。
- 何善蒙, 2011, **三一教研究**, 浙江大學出版社, 杭州。
- 黃仲昭, 2006, **八閩通志**, 福建人民出版社, 福州。
- 紀昀、陸錫熊、孫士毅, 1997, **欽定四庫全書總目**, 中華書局, 北京。
- 李清馥、何乃川、李秉乾, 2018, **閩中理學淵源考**, 商務印書館, 北京。
- 李唯希, 2024, **三一教九序心法研究**, 博士論文, 廈門大學, 廈門。
- 李志鴻, 2018, 三一教與道教雷法初探, **世界宗教研究**, 170, 58-70。
- 利瑪竇、梅謙立、譚杰, 2014, **天主實義今註**, 商務印書館, 北京。
- 林德順, 2023, 馬來西亞三一教發展初探: 以巴生港口珠興祠為案例, **文學新鑰**, 37, 109-126。
- 林國平, 1992, **林兆恩與三一教**, 福建人民出版社, 福州。
- 林國平, 2015, 三一教武進(武筵)儀式調查與研究, **神明信仰與超度文化論集**, 臺北, 143-161。
- 林兆恩, 2016, **林子三教正宗統論**, 宗教文化出版社, 北京。
- 林兆恩, 2019, **林子九序心法選編**, 宗教文化出版社, 北京。
- 林兆恩, 2020, **夏午真經**, 宗教文化出版社, 北京。
- 林灼芳, 2023, **福建三一教轉藏儀式研究**, 碩士論文, 中國社會科學院大學, 北京。
- 劉樸淳、王羿博, 2023, 林兆恩歷史觀所折射出的「三教合一」思想研究, **中國研究論叢**, 1(1), 143-154。
- 盧文輝, 2019, **林子本行實錄**, 宗教文化出版社, 北京。
- 盧永芳, 2016, **林龍江年譜匯編**, 光明日報出版社, 北京。
- 羅臻輝, 2018, 明末清初三一教在漳州傳播考述, **宗教學研究**, 118, 233-239。
- 馬西沙、韓秉芳, 1992, **中國民間宗教史**, 上海人民出版社, 上海。
- 彭嘉煒, 2021, 明代三一教主林龍江的修煉思想與實踐之發展, 博士論文, 天主教輔仁大學, 新北。
- 皮埃爾·布爾迪厄, 2017, **實踐理論大綱**, 中國人民大學出版社, 北京。
- 莆田市地方志編纂委員會, 2001, **莆田市志**, 方志出版社, 北京。
- 莆田縣志編纂委員會, 1963, **莆田縣志·明代倭寇禍莆(草稿)**, 莆田縣志編纂委員會, 莆田。
- 戚繼光、王熹, 2001, **止止堂集**, 中華書局, 北京。
- 孫爾准、陳壽, 2017, **道光重纂福建通志**, 廣陵書社, 揚州。
- 孫尚揚, 2004, **一八四〇年前的中國基督教**, 學苑出版社, 北京。

唐哲嘉，2021，「三函教非正教」——論利瑪竇《天主實義》對三一教的批判，*宗教哲學*，98，69-87。

唐哲嘉，2023，林兆恩《道德經釋略》中的儒道會通思想——以「仁」為詮釋中心，*哲學與文化*，50(4)，181-195。

王椿、葉和侃，1975，*仙游縣志*，成文出版社，臺北。

王士性，1981，*廣志繹*，中華書局，北京。

謝肇淛，2009，*五雜俎*，上海書店出版社，上海。

徐茂明，2004，*江南士紳與江南社會（1368—1911年）*，商務印書館，北京。

嚴耀中，2002，論「三教」到「三教合一」，*歷史教學*，11，5-10。

張廷玉，1974，*明史*，中華書局，北京。

鄭志明，2006，林兆恩的生命關懷，*輔仁宗教研究*，13，86-106。

中國譜牒學研究會，1989，*譜牒學研究：第1輯*，書目文獻出版社，北京。

周紹明，2009，*書籍的社會史：中華帝國晚期的書籍與士人文化*，北京大學出版社，北京。

周瑛，黃仲昭，2007，*重刊興化府志*，福建人民出版社，福州。